

# EL ESPÍRITU SANTO Y LA MISIÓN DE LOS CRISTIANOS: LOS CARISMAS, UNIDAD Y DIVERSIDAD

RAMIRO PELLITERO

El Espíritu Santo manifiesta su «personalidad» en Pentecostés. Aquél día se ve ya en su núcleo lo que será la acción peculiar del Espíritu Santo en el tiempo de la Iglesia: estar en todos, permaneciendo único e idéntico, y mantener al mismo tiempo la originalidad de las personas y los pueblos, las diversidades, las culturas. Al recibir el Espíritu como culminación del Misterio Pascual, cada uno expresa las maravillas de Dios *en su lengua*.

Es ya clásico explicar la misión de la Iglesia en Pentecostés como un acontecimiento inverso a Babel: allí, la confusión y la dispersión; aquí, la reconciliación y la reunificación. Allí, cada uno buscaba lo suyo; aquí, lo que es de cada uno es compartido por todos. Allí, la empobrecedora disgregación del horizonte; aquí, la *unitas catolica* de lo local que se hace universal. Pero todo ello es posible únicamente por la acción del Espíritu Santo que busca la Reconciliación; el Espíritu que escucha los gemidos del universo, clamando por la liberación del pecado y sus consecuencias, esperando la acción responsable de los hijos de Dios (cfr. Rom 8, 19 ss.) para edificar el Cristo total.

Esta ponencia quiere reflexionar sobre el papel del Espíritu Santo en la misión de la Iglesia. El Espíritu Santo es no sólo principio de la unidad sino también principio de la *diversidad*, o, por decirlo mejor, es principio de la unidad siendo principio de la diversidad: diversidad de miembros del Pueblo de Dios al servicio de la misión, diversidad de vocaciones y servicios. En este contexto un punto clave es el significado teológico y pastoral de los *carismas*.

La exposición consta de dos partes. La primera examina precisamente la acción carismática del Espíritu Santo al servicio de la unidad. La segunda enfoca el protagonismo del Espíritu Santo en la misión de la Iglesia. Como colofón se muestran algunas implicaciones teológico-pastorales a modo de propuestas.

## I. LA ACCIÓN CARISMÁTICA DEL ESPÍRITU SANTO AL SERVICIO DE LA UNIDAD

Se ha dicho que lo primero que suscita el Espíritu Santo entre los miembros de la Iglesia es la unidad. Reciben el Espíritu cuando están juntos. Pero ese «estar juntos» es ya fruto anticipado del mismo Espíritu, y condición necesaria para que reciban la efusión definitiva del Espíritu que les lanza a la evangelización. Entre otras consecuencias, ya explicitadas en este Simposio, esto significa que la Iglesia es, utilizando la categoría clave del Vaticano II<sup>1</sup>, *comunión* de personas, un principio radical y luminoso que debe presidir nuestra reflexión. El Espíritu —y en estos días hemos tenido una ocasión estupenda para redescubrirlo— da la unidad en forma de comunión.

El Espíritu Santo fomenta la unidad, pero no lo hace mediante una uniformización o reducción de las riquezas personales a una «copia» sin rostro y sin alma. La unidad que el Espíritu promueve es «unipluralidad», tal como expresa también ya la misma palabra «comunión». En esa tarea se adelanta la situación definitiva en la Jerusalén celestial donde «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28). El Espíritu Santo es el protagonista de la realidad de comunión y de salvación específica del catolicismo, la interioridad mutua del todo en cada uno, cumpliendo la oración de Jesús: «que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (cfr. Jn 17, 21): todos sabiéndose miembros de un pueblo indiviso (Cayetano), de un cuerpo orgánico (*Lumen gentium*), de un templo verdadero, que, en palabras de Gaudí, es el que no se termina.

Y esta variedad de lo uno, multiformidad o unipluralidad, tiene lugar —como hoy gusta decirse— no en la sola dimensión sincrónica, sino también en la dimensión diacrónica que los Padres de la Iglesia señalaban: *Ecclesia ab Abel*, desde el principio de los tiempos hasta el final, en la tierra y en el cielo, en la Cabeza y los miembros, vivificada por el Espíritu de Cristo y de los cristianos, *communio fidelium* y *communio sanctorum*.

### 1. *El Espíritu Santo, principio de la «unitas catholica» del Pueblo de Dios*

El tema que nos ocupa —el Espíritu Santo como principio tanto de la unidad como de la diversidad en la Iglesia— tiene un lugar privilegiado en la *Lumen gentium*. Se trata del n. 13 de la Constitución, que

1. SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, 1985, *Relatio finalis* II, C, 1.

comienza así: «Todos los hombres son llamados (juntos) a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos...». Para explicar este enunciado, el texto se remonta al designio salvífico: Dios (Padre), «que creó en el principio una sola naturaleza humana, determinó congregarse en un conjunto a todos sus hijos, que estaban dispersos». Para ello, envió a su Hijo, para que fuera «Maestro Rey y Sacerdote nuestro, Cabeza del nuevo y universal pueblo de Dios». Así mismo, «envió finalmente al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de asociación y de unidad (*principium est congregationis et unitatis*) en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración» (cfr. Act. 2, 42).

La constitución de la Iglesia por la Trinidad y el papel del Espíritu Santo en la dinámica de la unidad han sido ya estudiados en otra ponencia. Baste ahora con destacar en ese pasaje que la *unidad se realiza en la universalidad*. Continúa el texto diciendo que el Pueblo de Dios asume todas las gentes y todos los bienes, aspiraciones y valores de todos los pueblos bajo Cristo Cabeza. Ahora se acentúa la *diversidad en la unidad*. Y aquí interesa leer más despacio nuestro texto.

La diversidad no viene sólo por la variedad «personal» sino por la variedad de los dones recibidos para la misión. Hay entre los miembros del Pueblo de Dios «una diversidad que proviene o de los cargos (...) o de la condición y norma de vida». Esta diversidad en la unidad —se explica a continuación— se manifiesta también en las Iglesias particulares con sus tradiciones propias, y es objeto especial de la solicitud del Primado de Pedro, «que defiende las legítimas variedades, y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino incluso cooperen a ella». En definitiva, concluye el texto, «todos los hombres están llamados a esta *unitas catholica* del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz, y a ella pertenecen o se destinan de varios modos tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios».

La unidad de la Iglesia se presenta, en definitiva, con una gran diversidad que depende tanto de la *variedad de las personas* (pueblos, culturas, tradiciones) que en el Pueblo de Dios son asumidas y convocadas —la universalidad que podría llamarse «extensiva»— como de la *variedad de los dones* (oficios, condiciones y modos de vida) —diversidad «intensiva»— que los fieles reciben en la Iglesia en orden a la comunión y a la misión. Los Padres de la Iglesia, especialmente San Cirilo de Alejandría, en continuidad con la tradición bíblica, utilizaron la imagen del «agua viva» para explicar la acción de la gracia del Espíritu

Santo, que, siendo una, se diversifica maravillosamente en todos los seres a los que fecunda. Cabe recordar a este propósito una afirmación sintética de *Lumen gentium*, situada en el capítulo sobre los laicos: «De este modo, en la diversidad, todos [los cristianos] darán testimonio de la admirable unidad del Cuerpo de Cristo; pues la misma diversidad de gracias, servicios y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios, porque *todas estas cosas son obras del único e idéntico Espíritu* (I Cor 12, 11)» (LG 32). El Espíritu Santo es autor tanto de la unidad como de la diversidad.

La eclesiología, la antropología cristiana y la teología espiritual deben complementarse para explicar la acción del Espíritu Santo, en la encrucijada de la unidad y la diversidad de los carismas. Con estos presupuestos nos adentramos a continuación en el estudio de los carismas. A nuestro juicio no se trata de «añadir» un capítulo en la consideración de las acciones del Espíritu Santo y la Iglesia, sino, de mostrar el modo «típico», característico, el más propio o distintivo, con que el Espíritu construye la Iglesia.

Exploraremos primero los orígenes de la reflexión sobre los carismas en la Iglesia y su valoración progresiva. En un segundo momento veremos dos interpretaciones modernas de los carismas y analizaremos lo que nos parece constituir una tendencia actual: una cierta inflación del término carisma. Volveremos luego hacia atrás en el tiempo para recordar lo que dice el Vaticano II sobre los carismas. De este modo, esperamos que tanto la historia de la noción de «carisma» como la experiencia eclesial sobre los carismas nos ayuden a mostrar el papel del Espíritu Santo en la misión de los cristianos.

## 2. *Los carismas en la perspectiva del Nuevo Testamento*

«Carisma» es palabra vinculada con «charis» (gracia)<sup>2</sup>. En su sentido genérico significa don generoso o regalo. Su sentido técnico se desarrolla en el ámbito de la teología, particularmente en el área latina; se entiende que el carisma expresa la iniciativa de Dios para restaurar a la humanidad en la plenitud y la armonía con el designio divino, es decir, en la «vida eterna» en Cristo.

2. Aparece 16 veces en el *corpus* paulino y una vez en 1 Pet 4, 10. En los escritos de San Pablo, 6 veces en Rom; 7 veces en 1 Cor; una vez en 2 Cor, 1 Tm y 2 Tm. El término carisma está ausente en los escritores griegos paganos, en las religiones místicas del ámbito helénistico y también en el griego bíblico veterotestamentario. En el Antiguo Testamento aparece más la realidad que el término: dones especiales concedidos por Dios a algunos personajes, entre los que destaca la figura de Moisés.

a) *Los carismas en la Iglesia: orígenes y valoración progresiva*

San Pablo trata de los carismas especialmente en sus cartas a los Corintios<sup>3</sup>. Sobre el trasfondo de los problemas que surgen en aquella comunidad cristiana surgen ciertos desórdenes en las celebraciones litúrgicas. Las dos cartas se escriben en la segunda mitad de los años cincuenta, con un intermedio de meses. Cuarenta años después también San Clemente Romano escribirá su célebre primera carta a los Corintios donde aparece por vez primera el término laico en un contexto cristiano. Hay un paralelismo en las cuestiones que Pablo y Clemente se plantean<sup>4</sup>.

Cuando los Corintios le preguntan a Pablo cómo deben ejercer los «dones espirituales» (*pneumatika*: dones espirituales manifestados como especiales inspiraciones de entusiasmo en las acciones del culto), el apóstol los sitúa en el marco más amplio de los *charismata*, favores divinos dirigidos al servicio en la Iglesia, estableciendo de esta manera la jerarquía de los dones y corrigiendo las apreciaciones de los corintios. El principal criterio que da no es el despliegue de una actividad extraordinaria sino el uso que se hace de ella, uso que implica específicamente la obediencia a la llamada de la gracia y la correspondencia al compromiso que supone. Esto lo dice Pablo hablando de su experiencia: se gloria más en el esfuerzo por corresponder a la gracia para vencer su debilidad, que en los momentos que podríamos nosotros considerar «éxtasis místicos». Se ve especialmente en la segunda carta, donde responde a las críticas —provenientes probablemente de los Corintios judaizantes— que le echaban en cara la escasez de sus éxtasis espirituales<sup>5</sup>. El apóstol argumenta que esas experiencias no le han acercado a Dios más que otras circunstancias<sup>6</sup>. Insiste en que lo que cuenta para él no son los «signos, maravillas y milagros» sino la fidelidad a su vocación apostólica<sup>7</sup>.

Pablo ofrece a los Corintios tres criterios sobre los carismas:

(1) *La unidad y diversidad de los carismas*. Para ello acude a la comparación de la asamblea litúrgica —expresión del cuerpo eclesial— con el cuerpo humano<sup>8</sup>. En el cuerpo hay un mutuo intercambio y

3. Sobre el contexto de las cartas a los Corintios, vid. J.M. O'CONNOR, *Paul: a critical life*, New York 1996, pp. 252 ss.

4. A los dos les mueve la preocupación por el orden que ha de mantenerse en la liturgia, como representación del orden que se da en la Iglesia de Cristo; los dos acuden a la imagen del Cuerpo y de los miembros; los dos impulsan al respeto que cada cristiano ha de tener por los carismas que han recibido los demás.

5. Cfr. 2 Cor 10, 10; 13, 9.

6. Cfr. 2 Cor 5, 13; 1 Cor 14, 18.

7. Cfr. 2 Cor 12.

8. Cfr. 1 Cor 12, 12 ss.

complementariedad basada en el modo en que los *charismata* se distribuyen según la voluntad divina<sup>9</sup>.

(2) *La única finalidad de los carismas: la edificación de la comunidad*. Los carismas apuntan al «provecho común», que es la edificación (*oikodome*) de la Iglesia<sup>10</sup>.

(3) *La armonía y orden entre los carismas*. Esta preocupación tiene no sólo un motivo práctico (el evitar la confusión y el barullo durante el culto), sino el hecho de que la asamblea litúrgica debe reflejar el orden y la paz de Dios mismo<sup>11</sup>.

Para Pablo el modo de lograr que estos criterios sean operativos es que los diversos carismas estén acompañados por la Caridad, que sin ser un carisma, es lo que hoy llamaríamos el «test» de todos los carismas<sup>12</sup>. Sólo el amor, entendido como la determinación para buscar y aplicar los intereses de Dios en los demás, puede garantizar el auténtico sentido y uso de los dones espirituales.

En sus estudios sobre el corpus paulino, discuten los autores contemporáneos sobre si los carismas se dan *necesariamente* en la Iglesia y en todos y cada uno de los cristianos (Ganoczy)<sup>13</sup>, o si más bien, siendo fundamentales en la vida de la Iglesia, no son necesarios en la vida de cada uno de los cristianos (Vanhoye, como veremos más adelante).

En los Hechos de los apóstoles destaca el don de inspiración o profecía —en forma de predicción o comunicación de la voluntad de

9. No cabe la rivalidad entre los miembros que comparten una misma vida en el Espíritu. Tampoco caben los sentimientos de superioridad puesto que los miembros más debiles son con frecuencia los más necesarios. No cabe ni que unos se enorgullezcan ni que otros se infravaloren a sí mismos. Todos los miembros tienen un carisma especial, pero ninguno tiene todos los carismas; y algunos carismas no están universalmente distribuidos (cfr. 1 Cor 12, 29-30).

10. Cfr. 1 Cor 12, 7; 14, 5; 12, 26. Pablo clasifica los carismas según estas categorías: a) kerigmáticos (apóstoles, profetas, evangelistas y doctores); b) de servicio o dones diaconales (diáconos, administradores, asistentes con sus limosnas y hospitalidad, atención a los enfermos y a las viudas); c) dones de milagros y curación (incluyendo las curaciones por medio de la oración y los exorcismos); d) la capacidad de soportar el sufrimiento por el Evangelio; e) dones que implican alguna vocación especial, como el celibato. Destaca la preferencia de Pablo por los dones de revelación, conocimiento, enseñanza y profecía (exhortación y argumentación sobre la fe), y su deseo de que la comunidad no se centre en el don de la glosolalia, por ser un don que fundamentalmente conviene a uno mismo (cfr. 1 Cor 14).

11. Por eso toda tendencia que promueve el descontrol especialmente (en el lenguaje glosolálico) sugiere la posesión demoníaca (cfr. 1 Cor 14, 23). En todo caso supone una traición a la naturaleza del culto que está bajo el señorío de Cristo y el influjo del Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 12, 1-3).

12. Cfr. 1 Cor 13. Cfr. Uno de los mejores comentarios sigue siendo el de C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1959.

13. «Todos los miembros tienen sus carismas, diferentes pero complementarios entre sí» (A. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona 1991, p. 75).

Dios— y los milagros de curación. No se distingue claramente entre el «hablar de lenguas» y «profetizar». Están presentes otros dones menos llamativos (fortaleza para la predicación, asistencia a los necesitados, gobierno, servicio, etc.). La tradición patristica insiste en la dimensión personal de los carismas. Esto se ve especialmente en San Clemente Romano, para quien los carismas mueven a la conversión y capacitan para el martirio, a hombres y mujeres. El mismo San Clemente, a finales del siglo I, después de recordar a los corintios la abundante efusión del Espíritu Santo que habían recibido, les dicta una regla de comportamiento: «que cada uno respete en su prójimo el carisma que ha recibido»<sup>14</sup>.

La historia posterior testifica la importancia que se dió a los carismas en la vida de la Iglesia<sup>15</sup>, la conciencia del deber de «acoger los carismas», y, a pesar de los problemas que ocasionaron los «falsos profetas» —recuérdese por ejemplo el caso de los montanistas—, la resistencia a concebir y edificar la vida de la Iglesia sin los carismas. Allí donde estaba la Iglesia, estaba también el Espíritu y viceversa (San Ireneo), tanto en el nivel de la «Iglesia total», como en la concreta comunidad local. Especialmente el carisma profético no ha dejado nunca de manifestarse, en múltiples formas: personas capacitadas para los consejos y advertencias que la Iglesia necesitaba, predicadores de las cruzadas, gentes que gozaron de una penetración especial de los textos sagrados y de la doctrina, etc. En Occidente los teólogos y autores espirituales trataron de la acción santificadora del Espíritu tipificándola según los «siete dones»<sup>16</sup>.

Es conocida la adscripción, desde la escolástica, de los carismas a las gracias «gratis datae» (gracias que suscitan una acción humana en favor de otros), en cuanto distintas de la gracia «gratum faciens» (gracia santificante). Sin embargo, no hay un acuerdo general en la identificación entre «gratia gratis data» y «carisma»<sup>17</sup>.

Los carismas han sido vistos, en suma, y cada vez más, como algo perteneciente a la vida y misión de la Iglesia. Entendemos aquí *vida de*

14. 1 Clem 38, 1. También se ocupan de los carismas S. Ignacio de Antioquía, S. Ireneo, y otros Padres y escritores de los tres primeros siglos, como San Justino, S. Hipólito, Tertuliano, Novaciano y Orígenes.

15. Destacan en los siglos siguientes: S. Cirilo, S. Basilio, S. Gregorio Nacianceno, S. Juan Crisóstomo, S. Hilario, Casiano, S. Agustín y S. Gregorio Magno; y a partir de la Edad media, S. Bernardo, S. Antonio de Padua y Santo Tomás, S. Roberto Belarmino, Suárez, Salmerón, Maldonado y S. Francisco de Sales.

16. Vid. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, pp. 94ss., 143ss., 340ss.

17. «Ambas formas de gracia —dice Congar— no deben oponerse rígidamente entre sí hasta el punto de reservar exclusivamente el término carisma para las primeras (cfr. Y. CONGAR, *Gracia*, en *Vocabulario ecuménico*, Y. CONGAR [dir.], Barcelona, 1972, p. 203).

la Iglesia no como contrapuesta a su «estructura», sino como despliegue dinámico de esa misma estructura, dotada de «dones jerárquicos y carismáticos» (cfr. LG 4). Porque posee esa estructura orgánica, la Iglesia es *sacramentum salutis*, su vida es no sólo *signo* sino también *instrumento de salvación universal*, lo que constituye también su misión<sup>18</sup>. La conjunción entre la dimensión sacramental o institucional de la Iglesia y su dimensión carismática ha sido también tratada en estos días. Desde una conciencia reflexionada de la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, la moderna teología católica de los carismas los entiende como «gracias conferidas libremente a los fieles por el Espíritu, con vistas al bien común de la Iglesia»<sup>19</sup>.

En teología de la gracia los carismas se consideran como manifestaciones de la dimensión eclesial —comunitaria y evangelizadora— de la gracia. Así parece deducirse de la expresión paulina: «Hay diversidad de carismas (*charismata*), pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de ministerios (*diakonai*), pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de operaciones (*energemata*), pero es el mismo Dios [Padre] que obra todo en todos» (1 Cor 12, 4-6)<sup>20</sup>. De ahí que para el Apóstol la vida cotidiana de la comunidad por la Caridad sólo es posible si esa vida refleja la unidad e igualdad en la pluralidad y diversidad, que está eternamente presente en la Trinidad. También la vida del creyente discurre bajo el impulso trinitario de la Caridad que el Espíritu suscita en su oración: «Y prueba de que sois hijos de Dios es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: *Abbá, Padre!*» (Gal 4, 6).

### b) *Dos interpretaciones modernas sobre los carismas*

Entre las modernas interpretaciones de la doctrina paulina sobre los carismas<sup>21</sup>, traemos aquí dos, antitéticas entre sí: la del protestante

18. «La misión de la Iglesia se realiza mediante aquella actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o gentes para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo por el ejemplo de la vida y la predicación, por los sacramentos y demás medios de gracia, de forma que se les descubra el camino libre y seguro para la plena participación del misterio de Cristo» (AG 5).

19. E. BARBOTIN, *Carisma*, en *Vocabulario ecuménico*, o.c., p. 305.

20. Vid. también 2 Cor 13, 13. H. Mühlen piensa que en 1 Cor 12, 4-6 expresa San Pablo tres distribuciones (*diaireseis*) de la misma *charis* de Dios. Sigue la opinión de I. Hermann, según el cual la triada *charismata-diakonai-energemata* puede ser comprendida como «gradación integrante» de tres conceptos donde el segundo repite al primero y el tercero los dos precedentes, ampliándolos e integrándolos (Cfr. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, pp. 207s.).

21. La interpretación de los carismas ha sufrido los vaivenes de la controversia protestante sobre la estructura de la Iglesia primitiva, desde finales del s. XIX. Harnack identifica la esencia de la Iglesia con el ordenamiento jurídico, mientras Sohmn elimina la presencia del



E. Käsemann (discípulo de Bultmann) y la del biblista católico A. Vanhoye. El primero entiende que carisma tiene un sentido técnico en los escritos de San Pablo. El segundo defiende lo contrario.

### b.1. *El carisma como servicio o vocación: la posición de E. Käsemann*

En una conferencia de 1949, cuyo texto sólo se difundió a partir de los años sesenta, Ernst Käsemann mantiene que el vocablo *charisma* tiene un sentido técnico en la teología de San Pablo y que esa noción «define, de modo preciso y teológicamente completo, la esencia y el cometido de todos los servicios y de todas las funciones de la Iglesia»<sup>22</sup>. Käsemann rechaza que la noción actual de ministerio institucional (*Amtsbegriff*) aparezca en el Nuevo Testamento. Define el carisma como «la participación específica de una persona en el poder y la gloria de Cristo, participación que se manifiesta en un servicio específico y en una vocación específica»<sup>23</sup>.

Para Käsemann, el carisma en S. Pablo no sólo tiene el sentido técnico que le atribuye, sino que llega a afirmar que la doctrina de San Pablo de los carismas tiene tal importancia y es tan abaricante —sería el fundamento de su eclesiología y de toda su teología— que decide también las relaciones entre la comunidad (*Gemeinde*) y el ministerio (*Amt*)<sup>24</sup>. Sostiene que Pablo «ha opuesto su doctrina de los carismas a la idea de oficio institucionalmente garantizado»<sup>25</sup>. Käsemann defiende que todos los bautizados son *Amtsträger*, tienen un encargo pastoral del mismo orden del que tienen los presbíteros y obispos<sup>26</sup>.

Espíritu Santo de toda actividad jurídico-social. A comienzos del s. XX, K. Holl intenta una consideración conjunta de la perspectiva sociológica y religiosa con la perspectiva carismática. Sus intuiciones son desarrolladas entre otros por R. Bultman, E. Käsemann, H. Conzelmann y H. V. Campenhausen. Desde el punto de vista sociológico (que no distingue entre los carismas y los talentos naturales) han estudiado el «carisma» autores como E. Troeltsch, M. Weber y E. Durkheim.

22. E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (1949), en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960, t. I, 109-134, pp. 109-110; trad. ingl.: *Ministry and Community in the New Testament*, en *Essays on New Testament Themes* («Studies in Biblical Theology» 41, London 1964).

23. *Amt und Gemeinde, a.c.*, p. 111. Se apoya principalmente en los siguientes textos: Rom 1, 11; 5, 15-17; 6, 23; 11, 29; 1 Cor 1, 7; 7, 7, 17-22; 12, 4-5; 2 Cor 1, 11; Ef 4, 7-13.

24. E. KÄSEMANN, *a.c.*, pp. 119-121. Llama la atención que el autor descarte las epístolas pastorales, por entender que la noción de carisma es ahí opuesta a las otras cartas, apareciendo vinculada a una ordenación. Como resultado, para Käsemann el carisma se encuentra sólo en tres cartas: Romanos, y las dos a los Corintios.

25. *Ibid.*, 126. Según Vanhoye esta afirmación no se mantiene porque no se encuentra nada parecido en San Pablo.

26. *Ibid.*, 123. Remite a 1 Pet 2, 5-10.

### b.2. A. Vanhoye: *¿Hay un sentido técnico del carisma?*

Albert Vanhoye ha criticado a Käsemann por la confusión lingüística que supone pretender extraer ese sentido técnico de carisma a partir de pasajes donde S. Pablo utiliza el término en el sentido general de «don generoso», y a partir de otros pasajes donde ni siquiera usa el término carisma. Entiende que ninguno de los textos en que se apoya el autor alemán da pie a definir el carisma como servicio o vocación; califica de arbitrario el procedimiento de llamar carisma a todos los «oficios» citados por San Pablo, incluyendo a las viudas, a los dones de gobierno e incluso al «sufrimiento carismático», allí donde el apóstol no habla para nada de carismas<sup>27</sup>.

Vanhoye deduce que en los razonamientos de Käsemann late la idea de una oposición entre carisma e institución —excluido el bautismo— como dos realidades incompatibles, y la propuesta de una Iglesia puramente «carismática». Años después Hans Küng se apoyará en Käsemann para exponer su tesis sobre la «estructura carismática» de la Iglesia, una estructura que no deja lugar a la estructura sacramental, ni al ministerio apostólico.

Con referencia a un minucioso estudio de N. Baumert sobre el uso del vocablo carisma en el Nuevo testamento<sup>28</sup>, Vanhoye mantiene que *charisma* tiene de por sí en el Nuevo Testamento un significado *genérico y no técnico*, cuyo sentido varía según el contexto, por lo que puede afirmarse que no existía aún una noción fija de carisma. Al contrario que Santo Tomás y otros autores como E. B. Allo, Vanhoye es de los que piensa que en 1 Cor 12, 8-10 Pablo no se preocupa de proporcionar una lista completa y ordenada de los carismas, sino que quiere simplemente insistir sobre la diversidad de los dones del Espíritu, para combatir la tendencia de los corintios a atribuir una importancia exagerada a ciertos dones como la glosolalia. Lo mismo se observa en otras relaciones, donde aparecen en distintas cantidades, órdenes, y bajo diversos puntos de vista. Esta es también la línea de pensamiento de C.K. Barrett y H. Conzelmann. En el Nuevo Testamento, Vanhoye advierte una tendencia progresiva a insistir más en los dones menos vistosos, que son de utilidad constante para la vida de la Iglesia. En-

27. A. VANHOYE, *Il problema biblico dei «carismi» dopo il Vaticano II*, en *Vaticano II: bilancio e prospettive: venticinque anni dopo*, 1962-1987, I, / a cura di René LATOURELLE, Assisi 1987, 389-413, pp. 397 ss. Piensa Vanhoye que Käsemann realiza una exégesis arbitraria con poco respeto a los textos, que llevaría a concluir: Dios ha distribuido diversos dones, situaciones, condicionales sociales, etc.: por tanto, las condiciones sociales también son carismas.

28. N. BAUMERT, *Charisma und Amt bei Paulus*, en A. VANHOYE (ed), *L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère*, Leuven 1986, pp. 203-228.

tiende que estas constataciones proporcionan una sólida base a la posición del Concilio, que, sin negar la existencia de carismas «extraordinarios», subraya la utilidad de los carismas «más sencillos y mas ampliamente difundidos» (LG 12)<sup>29</sup>.

En síntesis, para este autor, aunque hay algunos textos de San Pablo a partir de los cuales se puede discernir una tendencia a dotar al término carisma de un sentido específico<sup>30</sup>, ese sentido no está aún definido en el Nuevo Testamento, y se ha configurado en un sentido técnico a partir del Vaticano II. Subraya por lo demás la diversidad de carismas («no todos tienen tal o cual carisma»; «los carismas no forman parte de las gracias fundamentales, necesarias a todo cristiano»), y la distinción entre carismas y talentos humanos —éstos pertenecen al orden de la naturaleza—, entre carismas y virtudes, entre carismas y dones jerárquicos.

### c) ¿Una tendencia actual?

Nos parece observar actualmente cierta tendencia a la generalización del término carisma para indicar toda función o servicio en la Iglesia. Esto tiene unos claros límites, y no sólo los sobrepasados por autores como Käsemann y Küng. Cuando todo es todo, nada es nada. Si todo es carisma, no existen los carismas.

En la teología de los ministerios, que ofreció intuiciones acertadas y útiles a la eclesiología (como por ejemplo, la dimensión de ministerialidad de toda la Iglesia), cabía el riesgo de considerar que todo es ministerio igualmente, y por tanto disolver el ministerio en el sentido teológico de la tradición eclesial<sup>31</sup>. Algo así podría suceder con los carismas. Es cierto que en un sentido amplio y analógico «todo es carisma» puesto que «todo es gracia». De hecho la estructura de la Iglesia tiene una *dimensión carismática* (que se complementa con una dimensión sacramental). Sin embargo, si se juzgase que todo es carisma *en el*

29. Vanhoye defiende, por otra parte, que, en los escritos de San Pablo, no deben confundirse *charisma* y *diakonia*, y menos identificar ambas magnitudes, como hace Käsemann. Los carismas, *en la perspectiva paulina*, no necesariamente son para la utilidad de otras personas distintas a los que los reciben. El Concilio, prolongando la orientación de Pablo y siguiendo una tradición teológica, reserva el nombre de «carismas» para una serie de dones caracterizados por su utilidad eclesial. Lo que debe evitarse es pensar que los carismas *sólo* son para utilidad de los demás y no suponen una posibilidad de realización y una responsabilidad de la persona consigo misma, porque «comunicar a los demás un don de Dios es siempre una ocasión del progreso en el amor» (cfr. Mt 7, 22-23; 1 Cor 8, 1; 9, 27; 12, 21; 13, 1-3) (Cfr. *El problema bíblico...*, a.c., pp. 408ss.).

30. Cfr. Rom 12, 6; 1 Cor 12, 4. 31; 1 Pe 4, 10.

31. Vid. nuestro trabajo R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996, cap. XV, especialmente pp. 389ss.

*mismo sentido*, se puede perder de vista lo propio, lo singular y característico de la acción carismática.

A nuestro entender, en una «teología de los carismas» donde las relaciones entre los ministros y los demás fieles se redujeran a «diferencias carismáticas», se plantearían equívocos, tanto para el sentido genuino del ministerio sagrado<sup>32</sup> como para los carismas, según los entendió el Concilio. Veamos ante todo la posición del Vaticano II.

### 3. *El Espíritu Santo y los carismas en el Concilio Vaticano II*

En el Vaticano II se desarrolló una pneumatología germinal y se concedió especial atención a los carismas y a lo carismático en la Iglesia. Durante el Concilio se asistió a una viva discusión entre dos modos de entender los carismas y su papel en la vida de la Iglesia<sup>33</sup>: a) para algunos padres conciliares (representados por el cardenal Ruffini) los carismas eran dones extraordinarios y milagrosos, concedidos rara vez por Dios, y destinados a confirmar su presencia y su poder; b) para otros (representados por el card. Suenens), por el contrario, se trataba de dones emparentados con la gracia, concedidos frecuentemente por Dios para la edificación de la Iglesia. Para el cardenal Suenens los carismas «no son un fenómeno secundario en la vida de la Iglesia», sino que todo cristiano puede ser destinatario de dones carismáticos en su vida cotidiana. Prevaleció finalmente la segunda posición, considerada menos «tradicional»<sup>34</sup>, como se puede ver en la segunda parte de LG 12, que analizaremos enseguida.

Los pasajes más formales y densos sobre el tema son dos: LG 12 y AA 3, par. 4. Tienen también importancia textos como LG 4, LG 7, AG 4 y AG 28<sup>35</sup>.

32. «Si se entendiera la institución visible de la Iglesia como pura expresión del Espíritu Santo, cabría considerar al Obispo, no tanto como un oficio que tiene su fundamento en Jesucristo, sino más bien como una creación de la comunidad cristiana impulsada por el Espíritu Santo. Y, de modo análogo, el Papa vendría a ser sólo la expresión de la unidad total de la Iglesia, sin ver en él un primado de origen cristológico en y sobre el cuerpo episcopal» (P. RODRÍGUEZ, *Introducción* a J. Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, ed. P. RODRÍGUEZ y J.R. VILLAR, Pamplona 1996, pp. 69s). Esto no impide, al contrario, que el Espíritu Santo obre antes, durante y después de la ordenación, acompañando de diversos modos la vida del ministro.

33. Cfr. *Acta Synodalia Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1972), vol. 2-3, 175-178.

34. La encíclica *Mystici corporis* todavía considera a los carismas sobre todo como dones prodigiosos, o fenómenos especiales y marginales (cfr. AAS 35 [1943] 200 s; Dz 2288). Algunos estudios teológicos venían adelantando este «cambio» (vid. sobre todo Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1969, cap. VII; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968).

35. Y otros como LG 15, 25, 32 y 42; UR 2; PC, 8; PO 5, 9 y 16; AG 23 y 28; DV 8; OT 10.

En *Lumen gentium* 12 los carismas se introducen a propósito de la participación del Pueblo de Dios en el *munus* profético de Cristo, primero a través del *sensus fidei*, y en segundo lugar por medio de los carismas. La afirmación importante para nuestro propósito es la que abre el párrafo segundo: «Pero el Espíritu Santo no se limita a santificar el pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios, ni a conducirlo o a procurar el adorno de las virtudes. Distribuye también entre los fieles de todos los órdenes “repartiendo sus dones a cada uno según le place” (I Cor 12, 11), las gracias especiales que los hacen aptos y disponibles para asumir las diversas tareas y oficios (*opera et officia*) útiles a la renovación y al desarrollo de la Iglesia, en conformidad con lo que se ha dicho: “El don del Espíritu se manifiesta en un hombre siempre con miras al bien común” (I Cor, 12, 7). Estos carismas (*quae charismata*), desde los más brillantes hasta lo más humildes y más ampliamente difundidos, se han de recibir con acción de gracias... etc.».

Gérard Philips al comentar este párrafo precisa lo siguiente: «no es cuestión ni de sacramentos ni de ministerios, como tampoco de virtudes, sino de *gracias especiales* que el Espíritu concede de un modo completamente libre con miras al bien de la comunidad. Cualquiera, pues, sea sacerdote, religioso o seglar, sabio o iletrado, puede ser agraciado con ellas...»; en ese sentido, añade que los carismas suponen «una nueva ventaja, inesperada y benéfica para toda la Iglesia»<sup>36</sup>. Fijándose en las enumeraciones de los carismas que da S. Pablo<sup>37</sup>, Philips extrae las siguientes conclusiones: las fronteras entre ministerio y dones pasajeros son difíciles de fijar<sup>38</sup>; hay dones que son intransmisibles (los carismas *en sentido estricto*); el carácter extraordinario de los carismas resulta ser accesorio; los servicios jerárquicos y los dones puramente carismáticos se complementan y regulan mutuamente; el discernimiento de los carismas corresponde a la jerarquía.

El pasaje de *Apostolicam actuositatem* (AA 3, pár. 4) es paralelo al anterior y dice así: «Para practicar este apostolado [de los laicos], el Espíritu Santo, que obra la santificación del pueblo de Dios por el ministerio y los sacramentos, concede también dones peculiares a los fieles (cfr. I. Cor 12, 7), distribuyéndolos a cada uno según quiere (I Cor 12, 11), para que “cada uno, según la gracia recibida, poniéndola al

36. Cfr. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, I, Barcelona 1968, p. 221.

37. Cfr. Rom 12, 6-13, I Cor 12, 7-11 y 28-31; Ef 4, 11-12.

38. «...ya que el ministerio, como don del Espíritu, presenta también por su parte un *aspecto carismático*. Sin este rasgo el gobierno, la dirección o la enseñanza se convertirían en una pura administración» (G. PHILIPS, *o.c.*, p. 223. Subrayamos).

servicio de los otros”, sean también ellos “administradores de la multiforme gracia de Dios” (I Pet 4, 10) para edificación de todo el cuerpo en la caridad (cfr. Eph 4, 16)». Aquí la expresión «dones peculiares» remite a las «gracias especiales» de las que trata el texto anterior.

En otros lugares del Concilio se encuentran menciones significativas de los carismas. LG 4 recoge algo de particular trascendencia: «El Espíritu Santo (...) provee y gobierna a la Iglesia con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos». Estamos de acuerdo con Vanhoye en que aquí aparece de nuevo la *distinción* (nunca separación) entre institución y carismas. A nuestro modo de ver no cabe una lectura «débil» de este pasaje en la línea de que hay variedad de dones en la Iglesia entre los cuales los jerárquicos ocupan un puesto preeminente. Tiene más bien un sentido técnico, que se manifiesta en el conjunto de las afirmaciones que el Concilio hace sobre los carismas y su distinción respecto a los sacramentos y el ministerio jerárquico, tal como intentamos mostrar.

Más adelante señala también *Lumen gentium* lo siguiente: «En la constitución del cuerpo de Cristo hay diversidad de miembros y ministerios. Uno mismo es el Espíritu, que distribuye sus diversos dones, para el bien de la Iglesia, según sus riquezas y la diversidad de los ministerios (cfr. 1 Cor 12, 1-11. Entre estos dones sobresale la gracia de los apóstoles, a cuya autoridad al mismo Espíritu sujeta incluso a los carismáticos (Cfr. 1 Cor 14)» (LG 7, pár. 3). Nótese de nuevo aquí la distinción entre la «gracia de los apóstoles» y los «carismáticos».

El decreto *Ad gentes* afirma que «El Señor Jesús (...) ordenó de tal suerte el ministerio apostólico y prometió el Espíritu Santo que había de enviar, que *ambos quedaron asociados en la realización de la obra de la salvación* en todas partes y para siempre» (AG 4), y recoge a continuación la expresión de LG 4 («dones jerárquicos y carismáticos»); el mismo decreto menciona después los carismas en la perspectiva de la evangelización diciendo: «Puesto que los fieles cristianos tienen dones diferentes (cfr. Rom 12, 6), deben colaborar en el Evangelio cada uno según su oportunidad, facultad, carisma y ministerio (cfr. I Cor 3, 10)» (AG 28)<sup>39</sup>.

La teología de los carismas se ha ido desarrollando en torno a estos textos, y en el marco de una teología donde los ministerios se entienden en el amplio sentido de «tareas» u «oficios» en la Iglesia. Hoy hablamos de la Iglesia como una comunión de vocaciones y tareas, ministerios y carismas, tanto en el nivel universal como en su realización local. El Concilio propició una particular toma de conciencia sobre los

39. Vid. también en la perspectiva de la misión *ad gentes*, AG 23, 1.

dones y carismas que los fieles laicos aportan en la edificación de la Iglesia. Del Concilio mismo y de los estudios especializados se deduce la importancia de la *distinción y relación* entre ministerio y carismas, así como otras distinciones, por ejemplo, distinción entre carismas y sacramentos, entre carismas y virtudes. El carisma no depende de la institución *en cuanto al modo* (libre) en que el Espíritu Santo lo suscita, sí en cuanto al necesario discernimiento por parte de los pastores; no es efecto de la gracia sacramental, pero con frecuencia la prepara, la acompaña y la perfecciona.

Así pues, entre las múltiples formas de darse la «unción» del Espíritu Santo sobre los cristianos, la acción carismática se nos aparece como la más característica del Espíritu Santo.

Tal sería la «tesis» central en esta primera parte de nuestro estudio: *el carisma en su sentido típico (carisma libre) viene a ser la «marca», la «señal típica» o el testimonio de la unción del Espíritu Santo en la Iglesia que posibilita la acción del Verbo encarnado en ella.* Para mostrar el alcance de esta tesis convendrá situar la acción carismática en la perspectiva de los dones que el Espíritu Santo concede en orden a la misión de la Iglesia.

Conviene notar que la característica de «libertad» típica del carisma se refiere al *modo* distinto de actuar el Espíritu Santo respecto al modo en que el Espíritu actúa en los sacramentos. No significa en absoluto que los receptores de los carismas se vean dotados de una libertad singular frente a los receptores de los sacramentos; como si la acción sacramental del Espíritu privase de libertad a quien recibe los sacramentos (al cristiano en el caso del bautismo y de la confirmación, o al ministro en el caso del sacramento del orden); o dicho en tono más polémico, como si el ámbito de la jerarquía y del ministerio no fuera «libre» o no dejara «libertad». El Espíritu Santo actúa siempre —tanto en su acción sacramental como en su acción carismática— a favor de la libertad que Cristo nos ganó en la Cruz, «liberando» nuestra libertad caída. Y allí donde está el Espíritu del Señor está la libertad (cfr. 2 Cor 3, 17).

Nuestra posición se mueve entre dos extremos: a) el decir que todo es carisma, lo que viene a ser equivalente a la afirmación de que «todo es gracia», lo cual en su sentido más abarcante es cierto; b) el considerar a los carismas sólo como manifestaciones «extraordinarias» de la vida divina en la vida cristiana, punto que fue suficientemente discutido y aclarado en el Concilio.

Dicho de otro modo, las gracias que se conceden en orden a la vocación-misión de los cristianos se conceden por dos vías: sacramental y carismática. Los carismas son formas «libres» de concederse la gracia,

diversas de las formas institucionales, pero al igual que ellas se sitúan al servicio del único plan divino<sup>40</sup>. Esta distinción de un sentido propio o «típico» del carisma respecto de las gracias que vienen por vía sacramental, no debe ser forzada hasta el punto de olvidar la dimensión carismática de todas las vocaciones y ministerios: es evidente —como ya hemos indicado— que todas las gracias que el Espíritu concede en orden a la misión son, en un sentido amplio, carismas o dones que manifiestan y actualizan la unción del Espíritu Santo sobre la Iglesia.

## II. EL ESPÍRITU SANTO, «DATOR MUNERUM», PROTAGONISTA DE LA MISIÓN

El Concilio introdujo los carismas en la perspectiva de la eclesiología de la comunión. En esa eclesiología, lo primero y más importante son las personas: la Iglesia es el misterio de la comunión de las personas humanas con las Personas divinas, que se traduce en el mundo como un reflejo y comunicación de la misma «unipluralidad» trinitaria en «forma histórica» de misión. No entramos aquí en la explicación de la Iglesia según la fórmula de H. Mühlen «una persona en muchas personas»<sup>41</sup>. Nos centramos únicamente en la diversidad de las personas y de las acciones en la Iglesia con vistas a comprender su complementariedad en la única misión.

En esta segunda parte presentamos en primer lugar, algunas consecuencias de una eclesiología de raíz antropológica y personalista. Entendemos que es ésta una de las líneas principales que prolongan las perspectivas del Vaticano II. Un representante ilustre de esta línea es Juan Pablo II. Desde la *diversidad de las personas*, dando un paso más, recordaremos cómo el Espíritu Santo unge a los cristianos para la misión con una *diversidad de dones*. En un tercer apartado afrontamos la complementariedad de los ministerios y de los carismas, en perspectiva trinitaria y eclesiológica, para terminar recogiendo dos tesis teológicas, antes de pasar a las propuestas teológico-pastorales.

40. Es justo reconocer en ese aspecto —la relación de los carismas con la misión— una de las principales aportaciones de Käsemann, tan necesitado, por otra parte, como ya hemos visto, de sustanciales correcciones.

41. Cfr. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, o.c., especialmente las pp. 223 ss. Para este autor, la función del Pneuma en la economía de la salvación «es la de unir personas, uniéndolas con el Cristo y entre sí en correspondencia con su función intratrinitaria, resaltada por la dogmática postbíblica» (*ibid.*, p. 532). «El Espíritu se manifiesta también en la misma pluralidad de personas que forman parte de la Iglesia (cfr. Ef 3, 3; Col 1, 27). Por esta razón 1 Cor 12, 7 habla explícitamente de una manifestación del Espíritu en los carismas diversos y distintos» (*ibid.*, p. 536).



## 1. *El Espíritu recorre los caminos del hombre*

Todo lo que la Iglesia lleva a cabo tiene por meta la persona humana, su felicidad terrena y eterna —hay que recuperar la palabra «felicidad» para la evangelización—, y por tanto la plenitud de unidad y armonía, de verdad, de bien y de belleza a que la persona está llamada por Dios. Los hombres y las mujeres, considerados singularmente o en sus agrupaciones —sean éstas naturales o libres—, manifiestan diversos modos de ser y actuar, y, por lo tanto, de comprender y expresar los misterios de la fe, de celebrarlos y de vivirlos.

### a) *Una «eclesiología personalista»*

«Las personas son la gran riqueza. Cada una es un principio autónomo, original, de sensibilidad, de experiencia, de relaciones, de iniciativas»<sup>42</sup>. Cada persona es irrepetible, es querida por sí misma<sup>43</sup>. La Iglesia tiene por vocación la de ser el lugar por excelencia donde esto se cumple; donde las personas se aprecian por lo que son, no por lo que tienen, y por su papel irremplazable en la historia del mundo, por donde transcurre la historia de la salvación. La «objetividad» del plan salvífico supone para cada uno un descubrimiento «personal», una opción libre, una entrega sincera —por decirlo con terminología de Juan Pablo II— *en el don de sí mismo*. En realidad, hablar de una eclesiología personalista es esencialmente una redundancia. Sin embargo, en el plano fenoménico y existencial los diversos acentos tienen su momento histórico. Subrayar la dimensión personalista de la eclesiología comporta al menos las siguientes implicaciones:

En primer lugar, que la Iglesia tiene ante sí la multiplicidad y diversidad de las «subjetividades» en el sentido más legítimo, y por tanto el reto de una formación y un acompañamiento que, simultáneamente a la promoción de la dimensión comunitaria de la salvación, llegue en lo posible al *diálogo y al trato personal*. Los cristianos «somos» la Iglesia, lo somos todos y *cada uno*, lógicamente nunca al margen de los demás, pero igualmente nunca en el anonimato de la masa.

La conciencia del «ser Iglesia» —ese «despertar de la Iglesia en las almas» de que hablaba Guardini— se viene traduciendo en nuestro tiempo por una conciencia progresiva de la deseable participación *de todos en todo* lo que la Iglesia hace: en su único ser, en su única misión, con los modos diversos que corresponden a los variadísimos modos de «ser cristiano» y de realizarse como tal. Lógicamente, esto debe reali-

42. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., pp. 219 s.

zarse respetando la naturaleza y el orden de las cosas. Entre las consecuencias de este principio, está el aforismo medieval de que «lo que atañe a todos, por todos debe ser tratado». De ahí la conveniencia de procurar que a todos los niveles *las personas «pesen» más que las «estructuras»*, más aún en el caso de que las estructuras tengan la conciencia de ser impulsadas y promovidas por Dios mismo.

En tercer lugar habría que poner de relieve que en el orden, llamémoslo fenoménico o visible de la vida de la Iglesia (las reuniones, las publicaciones, las opiniones, etc.), se hace necesario traducir la comunión profunda y ontológica que nos une en la variedad, en *una comunión «palpable»*, que se vea, que se oiga y que se toque. En esta línea habría que superar las actitudes y manifestaciones de sospecha o descalificación de «otros» cristianos, de «otros» grupos o de «otras» instituciones, por motivo de la diversidad de culturas, mentalidades o sensibilidades.

Todos en la Iglesia —no importa repetirlo— tienen una sola misión y la realizan de modos diferentes (AA 2). Tanto la unidad como la diversidad están no para ser ponderadas en abstracto, y tampoco para ser *soportadas* como un peso o una amenaza por quien se cierra en sus experiencias; sino para ser apreciadas y promovidas como un tesoro de dos dimensiones: unidad *en* la diversidad, diversidad *en* la unidad.

A este propósito quisiera traer aquí una expresión del Beato Josemaría: «En el Opus Dei *el pluralismo es querido y amado*, no sencillamente tolerado y en modo alguno dificultado»<sup>44</sup>.

Siendo esto así en el Opus Dei —que no es sino una parte de la Iglesia—, con mayor motivo debe ser en la Iglesia. Cada cristiano debería de pensar y actuar más o menos así: «todos los cristianos, tomados personalmente o tomados en las instituciones o grupos que la Iglesia acoge, son de *mi* familia, y yo me siento unido a ellos, trabajando con ellos por el Reino de Dios, con los de toda la tierra, con los de todos los tiempos». Más si se tiene en cuenta la hora actual de la evangelización, cuando todas las «fuerzas disponibles» son pocas: las operaciones que cuentan no son restar y dividir, sino sumar y multiplicar.

43. Cfr. *Gaudium et Spes*, 24.

44. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, entrevista concedida a «L'Osservatore della Domenica» (Ciudad del Vaticano) en 1968 (*Conversaciones*, n. 67). Dos años antes, en otra entrevista concedida a «Le Figaro» (París), había señalado: «...no me he cansado de repetir desde 1928, que la diversidad de opiniones y de actuaciones en lo temporal y en lo teológico opinable, no es para la Obra ningún problema: la diversidad que existe y existirá siempre entre los miembros del Opus Dei es, por el contrario, una manifestación de buen espíritu, de vida limpia, de respeto a la opción legítima de cada uno» (*Conversaciones*, 38).

b) *Diversidad en las expresiones de la doctrina, del culto y de la vida cristiana*

Las legítimas «singularidades» personales se extienden también a los grupos y comunidades humanas. Ya en los comienzos del siglo pasado aquel eclesiólogo de talla universal que fue Johann Adam Möhler se ocupaba en una de sus obras señeras, *La Unidad en la Iglesia*, de lo que llamaba las «individualidades», es decir: las peculiaridades, el carácter, el diverso modo de sentir, de intuir y de pensar de las personas y los grupos humanos. El insigne teólogo de Tubinga exponía el sentir de los Padres de la Iglesia en los primeros siglos desde el núcleo de la armonía entre persona y comunidad, o con sus palabras, «entre la libre evolución del individuo y la consistencia del todo»<sup>45</sup>. Veía esas «peculiaridades» en la diversidad de expresiones de la fe, de la vida cristiana y del culto.

1. *Diversidad en la comprensión y expresión de la doctrina.* Möhler señala dos sensibilidades diversas en los Padres y escritores cristianos. (1) Una sensibilidad más especulativa o dialéctica, como la de Pablo, Clemente Romano, Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes. (2) Una sensibilidad que atendía más a la profundidad de los sentimientos, como la del apóstol Juan, y después, Ignacio de Antioquía e Ireneo. Los primeros llegaron a los más altos niveles de la autoconciencia cristiana y humana, por medio de la fe y del trabajo de pensar en la fe y desde la fe. Para unos y otros —diríamos hoy, tanto para los intelectuales como para los creyentes sencillos, llamados todos a la contemplación de los misterios de la fe— la fe se convierte, por obra del Espíritu Santo, en vida propia del hombre<sup>46</sup>.

Recuerda el tubingense cómo, ante los problemas que fueron surgiendo entre la fe y las filosofías, Ireneo llegó a preferir la fe de los sencillos a la especulación, hasta considerar a ésta como *vana y temeraria*. «La Iglesia misma, empero, se situó con digna serenidad en el punto medio. El Espíritu Santo que la nutría, los penetraba y unía a todos, y en él se integraban las antítesis de las personalidades»<sup>47</sup>.

45. J.A. MÖHLER, *o.c.*, p. 194.

46. Cfr. *ibid.*, pp. 194-241. Möhler compara la diversa posición del «místico» y el especulativo de esta manera: ante la misma música (la fe) los dos perciben las impresiones del conjunto; el místico disfruta de la contemplación más inmediata y por ello puede llegar a considerar el análisis como profanación; el especulativo analiza, justificada y necesariamente, con tal de que no desgaje la doctrina de la vida; si esto último sucede, es lógico que el místico se enfade; «mas si el místico desbarra y tiene sus huera fantasías por verdadera vida espiritual e iluminación superior, función es de la especulación corregirle» (pp. 208-210).

47. «Por eso —añade—, consciente de su fuerza, la Iglesia dejaba a sus hijos que siguieran libremente sus tendencias particulares, siempre que no tomaron una dirección *conscientemente* contra lo reconocido como *cómun* y siempre existente. (...) Caso de ir lo personal contra

Por eso puede decir también: «efectivamente, según idea de la Iglesia católica, la vida cristiana antecede a la especulación, y ésta, por ende, se enriquece con el rico tesoro de la experiencia interna, bebe la inagotable plenitud de la vida santa. Y cuanto tiene ésta de insondable, tanta es la profundidad y riqueza de la meditación de quien posee sentido y capacidad espiritual para realizarla»<sup>48</sup>. Los editores españoles de *La Unidad* llaman la atención «sobre este espléndido pasaje sobre la relación entre teología y vida santa». Señalan a la vez que para el Möhler de *La Unidad*, todos los cristianos están situados «radicalmente ante el deber de “ahondar en el conocimiento de su fe”. Y ello no por una imposición externa sino por exigencia inmanente a la misma fe»<sup>49</sup>.

Möhler observa que los herejes recortaron las verdades cristianas según el patrón de su tiempo e individualidad. Por esa razón sus obras perecieron con el tiempo, y la posteridad no se molestó en transmitir las con el presentimiento de que el futuro produciría cosas semejantes. «Las obras, empero, de nuestros Padres en la fe defendían lo eterno, la causa de Cristo, la causa de la Iglesia, la causa de la salud y consuelo de la humanidad y, la mayoría de las veces, tuvieron valor para morir por la causa que defendieron»<sup>50</sup>. Por ello, concluye, son y serán siempre actuales.

2. *Diversidad en las expresiones del culto*. Si hay diversidad en la fe, habrá también diversidad en el culto, puesto que para Möhler «el culto externo es expresión de la fe interna»<sup>51</sup>. «Es, pues, de esencia del simbolismo litúrgico que, en sus partes más importantes, se desarrolle por dondequiera de forma igual, y que, por tanto, también aquí se exprese la unidad de espíritu; pero sería absurdo decir que ha de insistirse en esta unidad externa, para que represente la interna»<sup>52</sup>. Con la expresión «unidad externa» se refiere a la «uniformidad» que desconociera las diversidades de las culturas y pueblos excluyendo la legítima variedad de ritos y tradiciones litúrgicas<sup>53</sup>. No fue así en los primeros siglos:

lo común, no se trataría ya de una configuración *individual*, sino *egoísta*» (*ibid.*, p. 207). Y más adelante: «Todos se movían libre y alegremente, obrando unos sobre otros y apoyando un miembro a otro. (...) Todos juntos formaban un gran todo orgánico, animado por el Espíritu: los individuos crecían y el todo prosperaba» (pp. 214 s.).

48. *Ibid.*, p. 214.

49. *Ibid.* pp. 212 y 214 en notas.

50. *Ibid.* p. 216.

51. *Ibid.*, p. 230. La liturgia tiene para él un valor especial en la constitución de la comunidad eclesial. Los «símbolos corpóreos» son vehículos de los movimientos internos y por tanto «órgano por el que la vida interna del individuo fluye a la comunidad y refluye de ésta a él». En el centro de los símbolos cristianos está la Eucaristía donde «símbolo y contenido, signo y cosa coinciden, se da el sacramento. El pan no sólo le significa a Él, sino que es Él mismo» (*ibid.*, pp. 231 s.).

52. *Ibid.*, pp. 232 s.

53. Según los editores, p. 233, nota e.

«El principio de unidad estaba por encima de las formas y no tendía en todos sus movimientos a otro blanco, sino a que, dentro de la variedad de formas, se expresara *un mismo y solo espíritu*»<sup>54</sup>.

3. *Diversidad en las expresiones de la vida cristiana*. Möhler evoca que la Iglesia tuvo que luchar desde el principio para conservar la moral cristiana, tanto contra los que separaban las ideas cristianas y la vida, como contra los rigoristas. La Iglesia procuraba respetar las expresiones singulares de la santidad interior, sin dejar de formar a los cristianos para que siguieran los impulsos del Espíritu Santo en su conciencia. Como la «individualidad» no es algo puramente espiritual, sino que está ligado al espacio y al tiempo (a elementos materiales), fue típico de las herejías querer elevar a ley universal lo que era individualidad limitada. «Lo propio, empero, de la humildad cristiana es aceptar plenamente el cristianismo, repudiar por inútil cuanto en las propias opiniones contradice el evangelio, y formar y fortalecer, por el espíritu del evangelio, lo que esté conforme con él»<sup>55</sup>.

Las diversidades legítimas eran, pues, entre los cristianos de los primeros siglos, no ahogadas sino respetadas y fomentadas con tal que se demostraran manifestaciones del único Espíritu.

## 2. *El Espíritu unge a los cristianos para su misión*

En la perspectiva de la misión, veamos cómo se han contemplado los carismas por parte de los autores espirituales y qué caminos ofrece la reflexión posconciliar para captar la complementariedad de los carismas y los ministerios.

### a) *Carismas, «vida en el Espíritu» y renovación eclesial*

En los autores que escriben antes del Vaticano II sobre espiritualidad, se deja ver la tendencia a considerar como acepción técnica de los carismas las manifestaciones extraordinarias del Espíritu en la Iglesia primitiva. Su lectura del Nuevo Testamento destaca la gratuidad (los carismas son independientes del mérito), la finalidad de la mayor credibilidad y eficacia de la propagación del Evangelio, y su intervención como causa y efecto del fervor espiritual de la Iglesia primitiva. Desa-

54. *Ibid.*, p. 236.

55. *Ibid.*, p. 220. Señalan los editores que Möhler promueve esa «libertad superior» que es «adhesión a la obra del Espíritu Santo, que desarrolla para el bien de la comunidad la individualidad de los fieles singulares, unidos en la comunidad y vivificados por ella» (p. 223, nota a).

parecidas las manifestaciones carismáticas de los primeros tiempos, los maestros espirituales se inclinan a reconocer la acción carismática del Espíritu en la vida de la Iglesia, y valoran especialmente las siguientes temáticas:

- la relación entre los carismas y los efectos espirituales permanentes en la Iglesia (dones del Espíritu Santo);
- el intento de acudir a las categorías de la gracia *gratum faciens/gratis data* para explicar la dinámica de los carismas, puesto que los carismas concurren a la edificación del alma bien dispuesta;
- los peligros, en quienes reciben los carismas, de llamar la atención por encima de las virtudes y la caridad; concretamente, los problemas del orgullo y del desorden —ya señalados por San Pablo— así como la tentación de apelar a los carismas como pretexto para la pereza espiritual.

Dos palabras para recordar algunos fenómenos históricos relativamente modernos en relación con los carismas y la acción del Espíritu. En la perspectiva de la renovación eclesial debe recordarse el denominado «pentecostalismo» clásico, que nace con el siglo XX en Estados Unidos, y el neopentecostalismo que lo renueva a partir de 1956, desarrollados ambos en el ámbito protestante.

En 1967 surge también en Norteamérica (concretamente en Pittsburgh) la llamada «renovación carismática», entre un grupo de católicos convencidos de que habían vuelto a encontrar los carismas más específicos de la Iglesia primitiva. De la renovación carismática católica nacieron los «grupos de oración», que subrayan la espontaneidad en la plegaria, la alabanza y el agradecimiento, la conversión y la referencia a la Sagrada Escritura. La jerarquía ha subrayado la necesidad de la formación eclesial, pastoral y ecuménica de los animadores de estos grupos (sean laicos o sacerdotes), que integre sentimiento, razón y acción.

#### b) *Ministerios y carismas en la reflexión posconciliar*

El estudio de los textos de S. Pablo y otros del Nuevo Testamento, la experiencia pastoral de la Iglesia y el impulso del Vaticano II, ha permitido a la reflexión posconciliar desarrollar la teología de los carismas. Podemos sintetizar este desarrollo según las siguientes adquisiciones fundamentales: 1) comprender que hay en la Iglesia «unidad de misión y diversidad de tareas»; 2) perfilar y ampliar la noción de «carisma»; 3) valorar progresivamente los carismas «ordinarios»; 4) captar que la existencia de carismas es esencial en la Iglesia; 5) recordar a quién corresponde el «discernimiento» de los carismas.

1. *Comprender que hay en la Iglesia «unidad de misión y diversidad de tareas».* Es una expresión de *Apostolicam actuositatem* (n. 2) que se ha hecho emblemático para nuestro tema. Cuando se dice «tareas» no se debe entender funciones compartimentadas, sino modos distintos de ejercitar la única misión. Todos los cristianos «hacemos» la Iglesia (contribuimos a su edificación en la medida de nuestra santidad y supuesta la inefable «misión conjunta» del Verbo y del Espíritu<sup>56</sup>), con vistas a la Comunión de fe y de sacramentos, que es una comunión de verdad, caridad y vida (cfr. LG 9), pero la hacemos según nuestra condición en ella<sup>57</sup>.

Respecto a esta «unidad en la diversidad» conviene detenerse en dos aspectos:

En primer lugar, insistir en que el Espíritu Santo actúa siempre *al servicio de Cristo*, «toma de Cristo» porque es Cristo quien recapitula el Universo. Con razón se ha escrito que la tendencia a primar lo local hasta dejar en un lugar secundario lo universal, pierde de vista que lo universal es inherente al sacerdocio de Cristo<sup>58</sup>. Y es Cristo, y no el Espíritu Santo, quien ocupa el centro de la historia salvífica<sup>59</sup>.

En segundo lugar, que el Espíritu Santo actúa *continuamente* en la Iglesia<sup>60</sup>: suscita la fe como respuesta a la Palabra de Dios, actúa en la celebración de los sacramentos (especialmente en la Eucaristía), y partiendo de ahí, en la vivificación de los fieles por múltiples caminos con vistas a la unidad y la misión. El Espíritu, huelga decirlo, no actúa sólo por medio de los carismas<sup>61</sup>.

2. *Perfilar y ampliar la noción de carisma.* Ya queda mostrado que la noción de carisma no puede establecerse de forma unívoca sólo a partir del Nuevo Testamento, sino que requiere el contexto de la vida de la Iglesia y la reflexión teológica. También hemos establecido que a partir del Vaticano II entendemos por carismas las gracias concedidas

56. «La Iglesia por su parte “sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido”» (GS 3) (JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 56).

57. Cfr. *Christifideles laici*, 20.

58. Cfr. PO 10a.

59. Cfr. A. BANDERA, *El Espíritu que ungió a Jesús*, Madrid 1995, pp. 350 ss.

60. Hablando de la asociación del Espíritu Santo al ministerio jerárquico, y contra los «místicos separatistas», escribe Möhler: «Ideas indignas de Él [del Espíritu Santo] son pensar que no gobierna y penetra armónicamente el todo, no concebir a todos los cristianos como partes que se integran por Él, o creer que produzca formas aisladas irrumpiendo súbitamente en cualquier parte, lo que valdría tanto como deshacer la unidad por la separación y rotura» (J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, o.c., p. 168).

61. Cfr. *Christifideles laici*, 24; cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica* [en adelante citado como CEC], n. 799. *Tertio millennio adveniente* resume esta adquisición diciendo que los distintos dones y carismas suscitados en la Iglesia por el Espíritu tienden todos ellos a la unidad (n. 47).

«libremente» por el Espíritu Santo y recibidas personalmente en orden a la colaboración en el Misterio de la Iglesia, es decir, para la comunión y la misión.

El Catecismo de la Iglesia Católica, en la línea del Concilio, los considera como *gracias especiales*, distintas de las *gracias sacramentales*, y dice que se ordenan a la gracia santificante<sup>62</sup>, a la Caridad, a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo. Hay carismas extraordinarios y los hay sencillos, transeúntes o permanentes, más o menos relevantes desde el punto de vista de la comprensión de la Iglesia y su misión, pero desde el punto de vista de la persona todos son importantes<sup>63</sup>.

Aunque pesa mucho la vinculación más o menos inconsciente de los carismas a la vida consagrada, a partir del Concilio ha ido extendiéndose la sensibilidad que reconoce que los carismas pueden recaer sobre cualquier todos los fieles: laicos, ministros o miembros de la vida consagrada<sup>64</sup>.

3. *Valorar progresivamente los carismas que podemos denominar «ordinarios»*<sup>65</sup>, en el sentido de «más comunes», que se dan «habitualmente» en la Iglesia, como por ejemplo: los carismas que acompañan a los diversos ministerios<sup>66</sup>; los carismas vinculados al matrimonio; los caris-

62. Cfr. CEC, n. 2003.

63. Cfr. *ibid.*, n. 799.

64. Respecto a los laicos señala *Christifideles laici*: «En nuestros días no falta el florecimiento de diversos carismas entre los fieles laicos, hombres y mujeres» (n. 24) y sigue una referencia a AA 3.

65. Ya en I Cor, 12-14, Pablo parece dar preeminencia a los carismas que obedecen a necesidades más ordinarias y estables: la enseñanza y lo que hoy llamaríamos la catequesis, la profecía (el hablar para edificar, exhortar o consolar, que S. Pablo apreciaba especialmente, cfr. I Cor 14, 1-5), las curaciones en el Espíritu, el discernimiento, etc; llega a afirmar que «los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son indispensables» (v. 22). Sin embargo, muy pronto y hasta nuestros días se incluyó a los carismas entre las gracias *gratis datae* en sentido escolástico de dones dispositivos para la gracia, que no se asocian a la infusión de la gracia santificante. En esa época los carismas se identificaron con las «gracias» que no hacen al hombre agradable ante Dios, sino que únicamente manifiestan, de un modo ocasional y transitorio, el Espíritu que habita en la Iglesia, la instruye y la santifica, aunque no manifiestan la presencia del Espíritu en el hombre que las recibe, a menos que esté en posesión de la gracia santificante. A finales del siglo XIX se identifican los carismas con dones extraordinarios suscitados por el Espíritu en circunstancias excepcionales, y dirigidos sobre todo a manifestar el origen divino de la Iglesia (cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., p. 64).

Conviene notar, por otra parte, que Pablo no habla en esos textos separadamente de los «ministerios»: los abarca dentro de sus enumeraciones. Estamos por tanto ante la presentación de la «dimensión carismática de la Iglesia». Al mismo tiempo, es fácil distinguir en las enumeraciones paulinas los carismas propiamente dichos según la mentalidad actual, es decir, los carismas libres no asociados a la imposición de las manos.

66. Es decir, carismas que sin ser efecto del sacramento del orden, acompañan o pueden acompañar al sacramento. Otra cosa es entender que el mismo sacramento del orden, y su



mas de los fundadores en la vida religiosa o en otras instituciones de la Iglesia; carismas que han suscitado asociaciones, movimientos, etc.; otros carismas como el celibato o la virginidad, que pueden ser recibidos tanto por sacerdotes, como por religiosos, como por fieles laicos, etc.<sup>67</sup>.

Por tanto carecería de sentido situar los carismas *sólo en los ministros, o sólo en los religiosos, o sólo en los laicos*. Estas formas inadecuadas de comprender los carismas implicarían respectivamente desconocer que los carismas recaen:

a) *No sólo sobre los ministros* por el hecho de su ordenación, porque en sentido más propio estamos viendo que los carismas son acciones «libres» del Espíritu Santo, no vinculados necesariamente a la celebración del sacramento del orden o de otros sacramentos, y sin embargo tan necesarios en la estructuración de la Iglesia como el ministerio. La Iglesia no se explica por mecanismos puramente jurídicos, pero tampoco se identifica sin más con la Jerarquía.

b) *No sólo sobre los miembros de la vida consagrada*, y tampoco ellos son «modelo» para todos los fieles. Un caso exagerado de esta opinión era la perspectiva de un Joaquín de Fiore en la Edad Media (según el cual el modelo de los cristianos eran los «viri espirituales», los monjes<sup>68</sup>). Esta idea tiende a infravalorar los sacramentos y en general todo lo sensible y material, orientando hacia una comprensión «desencarnada» del cristianismo.

c) *No sólo sobre los laicos*, porque todos los carismas están al servicio de la acción de Cristo sobre el mundo. Los fieles laicos tienen como propia la índole secular (la santificación del mundo «desde dentro»), que bien puede considerarse como un carisma «estructurante»

resultado —la capacitación para el ministerio y su mismo ejercicio— tienen una *dimensión carismática o pneumatológica*, lo que garantiza el recuerdo vivo de su carácter de «don» para la Iglesia y para el ministro: don gratuito, que viene «de arriba»; don, por tanto que hay que pedir (la imposición de las manos tiene también carácter epiclético) reconocer y agradecer, discernir y servir, hacer fructificar. Pero esto no quiere decir que el ministerio como tal sea en rigor un carisma.

67. La constitución *Sacrosanctum concilium* habla de los santos que han llegado a la perfección «por la multiforme gracia de Dios» (n. 104).

68. Medio siglo después de la muerte de Joaquín de Fiore, S. Buenaventura, siguiendo a Santo Tomás y San Francisco, puso de relieve que no existe un tiempo del Espíritu «autónomo» y nuevo, pues en palabras de Congar, «el tiempo del Espíritu —el que vive la Iglesia— es el tiempo de Cristo». Las tesis de los joaquinitas se renovaron más tarde con los «espirituales» (s. XIII) y los *fraticelli* (s. XIV), y otras corrientes de pensamiento que de algún modo llegan hasta Kant y Hegel, y se encuentran en el horizonte del romanticismo alemán, especialmente de Schelling. La influencia de este último en el movimiento eslavófilo está bien documentada. Congar encuentra referencias joaquinitas también en la teología de la «muerte de Dios» de los años 60. Joaquín de Fiore «no sospechaba —dice Congar— que había abierto una vía y desencadenado un movimiento del que tantos hombres se aprovecharían para introducir sus propios sueños» (cfr. *El Espíritu Santo*, o.c., pp. 154 ss.).

en la Iglesia<sup>69</sup>. No por ello los fieles laicos deben ser considerados como el modelo de los cristianos. Se ha dicho, con razón, que este fue un error típico de los primeros años del posconcilio. Una perspectiva que, a nuestro juicio, fomentó este equívoco, fue el confundir al *fiel* (todo cristiano) con el *fiel laico* (uno de los modos de ser cristiano, aunque sea el mayoritario). La asimilación del laico como el «cristiano» o el «bautizado» sin más (*sine addito*) ha contribuido probablemente, desde los años ochenta, a prolongar este problema<sup>70</sup>.

4. La reflexión posconciliar ha llevado también a *captar que la acción carismática en sí* (no unos determinados carismas u otros, sino «el hecho de que existan carismas») *es esencial en la Iglesia*, especialmente como forma de acción «libre» del Espíritu Santo y no como efecto directo de los sacramentos (cfr. sobre todo 1 Cor. 12, 7-11)<sup>71</sup>. En la línea de la citada expresión de LG 4 (el Espíritu Santo provee a la Iglesia de «dones jerárquicos y carismáticos») puede interpretarse la afirmación de *Tertio millennio adveniente*: «el Espíritu actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente (...) como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que Él ha suscitado para su bien» (n. 45)<sup>72</sup>.

La riqueza que suponen los carismas está afirmada por el Catecismo de la Iglesia Católica con las siguientes palabras:

«Los carismas se han de acoger con reconocimiento por el que los recibe, y también por todos los miembros de la Iglesia. En efecto, son una maravillosa riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad de todo el Cuerpo de Cristo; los carismas constituyen tal riqueza siempre que se trate de dones que provienen verdaderamente del Espíritu Santo y que se ejerzan de modo plenamente conforme a los impulsos auténticos de este mismo Espíritu, es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas (cf. 1 Co 13)»<sup>73</sup>.

5. Junto al reconocimiento de la «singular riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad del entero Cuerpo de Cristo»<sup>74</sup>

69. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1987, especialmente pp. 98 ss.

70. Para la discusión sobre la noción del laico como cristiano *sine addito*, permítasenos remitir de nuevo a nuestro libro *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, pp. 444 ss.

71. Vid. P. RODRÍGUEZ, *a.c.*, pp. 85 ss.

72. Una lectura similar puede hacerse del pasaje donde el mismo documento invita a la estima y la profundización de «*los signos de esperanza presentes en este último fin de siglo*, concretamente en el campo eclesial, una más atenta escucha de la voz del Espíritu a través de la acogida de los carismas y la promoción del laicado», etc. (*Tertio millennio adveniente*, 46).

73. CEC, n. 800.

74. «... con tal que sean dones que verdaderamente provengan del Espíritu, y sean ejercidos en plena conformidad con los auténticos impulsos del Espíritu» (*Christifideles laici*, 24).

que suponen los carismas, se ha visto la necesidad de *recordar a quién corresponde el «discernimiento» de los carismas*, es decir, a los Pastores de la Iglesia. «A ellos compete especialmente —había dicho el Concilio— no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con lo bueno» (LG 12). A este propósito la carta sobre el Jubileo recoge otras palabras de *Lumen gentium*: «Entre los dones que distribuye el Espíritu Santo para el bien de la Iglesia “destaca la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el Espíritu mismo somete incluso a los carismáticos” (cfr. 1 Cor. 14)»<sup>75</sup>. Parece importante destacar que el discernimiento es también una gracia del Espíritu Santo: el mismo Espíritu que suscita los carismas suscita en los pastores el discernimiento conveniente para reconocer esos dones.

El discernimiento es, cronológicamente hablando, secundario respecto a la iniciativa del Espíritu. Y por eso implica, en la historicidad concreta de la Iglesia, el factor «tiempo», y también por tanto, la paciencia, la oportunidad y la comprensión; también porque los carismas suelen encontrarse mezclados con las dificultades, los defectos y las debilidades, propias de quienes caminamos en la historia, escorias que el mismo Espíritu Santo va purificando.

### 3. *La relación entre la «misión conjunta» del Hijo y del Espíritu Santo, y la misión de la Iglesia*

Como consecuencia de las adquisiciones de la teología posconciliar es posible avanzar hasta situarnos en un punto que nos permita

El CEC recoge casi a la letra este pasaje añadiendo al final: «es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas» (cfr. 1 Co 13).

75. LG 7, *Tertio millennio adveniente*, 45. En 1 Cor 14, 32 se dice: «Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas». Entre los criterios del discernimiento se cuentan también las exigencias del orden y del decoro (cfr. 1 Cor 14, 40).

En 1987 los padres sinodales afirmaron que el discernimiento de los carismas no era siempre fácil de reconocer y de acoger. «Sabemos que Dios actúa en todos los fieles cristianos y somos conscientes de los beneficios que provienen de los carismas, tanto para los individuos como para toda la comunidad cristiana. Sin embargo, somos también conscientes de la potencia del pecado y de sus esfuerzos tendentes a turbar y confundir la vida de los fieles y de la comunidad (*Propositio* 9). Por tanto, ningún carisma dispensa de la referencia y sumisión a los Pastores de la Iglesia. El Concilio había establecido: “El juicio sobre la autenticidad (de los carismas) y sobre su ordenado ejercicio pertenece a aquellos que presiden en la Iglesia, a quienes especialmente corresponde no extinguir el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno (cfr. 1 Ts 5, 12. 19-21)” (LG 12) con el fin de que todos los carismas cooperen, en su diversidad y complementariedad, al bien común» (cfr. 1 Cor 12, 7; cfr. LG 30; CFL 24; CEC 801). El CEC —sin copiar la proposición de los Padres sinodales— recoge literalmente la misma doctrina, explicitando al final la referencia a 1 Co 12, 7. Pone el bien común entre comillas, pues aunque se refiere al mismo bien común que se define con referencia a la persona humana (vid. referencia cruzada al n. 1905), aquí incluye también aquel bien que resulta de la comunión de los santos en la Iglesia.

comprender con más profundidad, en perspectiva trinitaria, el significado preciso de la complementariedad de ministerios y carismas, y su dinamicidad en la misión de la Iglesia.

a) *Más allá de la contraposición entre ministerios y carismas*

Desde hace mucho tiempo se vienen contraponiendo los carismas a los ministerios o también los carismas a la institución o a la estructura de la Iglesia. La sociología ha contribuido a esta contraposición sugiriendo que la institución vendrá a significar el «poder» esclerotizado mientras que el carisma significaría la «vida» o la «libertad». Así se ha difundido la idea de que en la organización de la Iglesia se habría relegado la función de los «espirituales» o «carismáticos» en favor de la jerarquía.

Vistas así las cosas, los fermentos carismáticos se habrían quedado siempre un tanto al margen de la Iglesia oficial (primero el monaquismo, luego las familias religiosas, luego los santos y sus seguidores), a menudo rodeados de un halo de extravagancia e incluso de herejía y cisma. Aquí se mezcla un poco de todo, llegándose a interpretar el binomio ministerio-carisma en clave política (ley/libertad, fuerza estática/fuerza dinámica, elemento conservador/elemento progresista). Esto se relaciona, a nuestro juicio, con la falta de comprensión de la relación entre el Espíritu Santo y Cristo. Una adecuada captación de la relación entre ministerio y carisma lleva a verlos como dos magnitudes de por sí distintas pero no separadas ni contrapuestas. Entre ellas no existe oposición sino integración.

Además del desarrollo, ya señalado, de la teología sobre los carismas, un factor más de fondo que está llevando a comprender mejor la relación ministerio-carisma es el desarrollo de la *teología trinitaria sobre la relación entre Cristo y el Espíritu Santo*. Desde la perspectiva de Cristo los carismas se entienden entrelazados con los ministerios: todo es «don» al servicio de la unidad y la misión (cfr. esp. I. Cor 12, 4-6)<sup>76</sup>. El Espíritu con sus carismas no viene simplemente «después» de Cristo y de sus instituciones, sino que el Espíritu es enviado desde el Padre por Cristo, que sigue en la Iglesia según la «Ley de la Encarnación». El Espíritu que permite decir «Cristo» es el mismo que el que permite decir «cristianos» (otros Cristos).

76. Esto no quiere decir que se anulen los característicos modos de obrar de la Trinidad. En el texto citado de Corintios cabe ver la vinculación específica de los carismas con el Espíritu, de los servicios o ministerios con Cristo, y de las «operaciones» con Dios (Padre). También hay que tener en cuenta que para Pablo «el Señor» es ante todo Jesús, que con su espíritu de servicio y humildad merece la gloria (cfr. I Cor 2, 8) y es medida de todos los carismas y dones del Padre.

La relación entre carismas y ministerios, sin embargo, no debe llegar hasta identificarlos. Esto último equivaldría a confundir la misión del Hijo con la del Espíritu, y en último término comprometería la verdad de la Trinidad. Bajo esta luz, una comprensión trinitaria del Espíritu Santo que, sin renunciar a la verdad del «filioque», acentúe al mismo tiempo el origen del Espíritu Santo ante todo *en Dios Padre*, nos parece que sería beneficiosa para mantener la referencia específica de los carismas al Espíritu Santo, sin olvidar que es también Espíritu de Cristo (los carismas no conducen a una especie de «ministerio autónomo»).

Siendo el modo de ser del Espíritu distinto al del Hijo, es lógico que su modo de actuar tenga también cierta especificidad. La «misión conjunta» del Verbo y del Espíritu no significa que los dos actúen de modo simultáneo y uniforme<sup>77</sup>. Dicho esto, convendrá insistir en que la acción del Espíritu y, por tanto, la experiencia —indirecta— que puede tenerse de esa acción «está en la línea del conocimiento y del seguimiento afectivo y efectivo de Jesús Salvador. La experiencia indirecta del Espíritu se refiere, por tanto, al conocimiento y al amor de Cristo, del Padre y de los hermanos»<sup>78</sup>.

Llegamos así a la «tesis» correspondiente a nuestra segunda parte: *la profundización en la acción de Cristo y del Espíritu, traducidas económicamente en sus «modos» típicos de manifestación, ministerio y carisma, nos lleva a superar la oposición entre ambos, sin eliminar su distinción, y acentuar su unidad en el proyecto salvífico de Dios*, tal como se puede estudiar en la misma estructura de la Iglesia.

Desde el punto de vista fenoménico, existencial e histórico, pueden darse algunas tensiones entre esas dos magnitudes (ministerio y carisma) pero pensar en resolver las dificultades suprimiendo uno u otro aspecto significaría ceder a un engaño destructor.

77. «La obra de Cristo y la del Espíritu Santo coinciden estrechamente. No obstante, no se puede hablar de una identidad total; en todo caso, se puede hablar de una identidad virtual o dinámica (cfr. 1 Co 15, 45: «el último Adán será espíritu vivificante»)» (F. COURTH, *Dios, amor trinitario*, Valencia 1994, p. 117). El autor es muy consciente de que en el fondo no cabe hablar de una plena identidad entre Cristo y el Espíritu, porque la «economía» nos «habla» de otra manera: Cristo actúa mediante el Espíritu Santo, pero no a la inversa; es Cristo, y no el Espíritu, quien realiza la redención por la cruz y la resurrección. Al Espíritu le corresponden las «arras» y las «primicias» de la redención; Él es el «campo de fuerzas» de la comunión que es la Iglesia... (cfr. *ibid.*).

78. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, p. 515. Por «experiencia indirecta» entiende la experiencia adquirida «a través de la palabra, de los signos y de las mediaciones; a través de la luz intelectual y de la acción de darse en la verdadera caridad, así como en las actitudes de solidaridad o de bondad auténtica» (*ibid.*).

### b) *Carismas y «espiritualidades» en la Iglesia local*

Hasta aquí se han considerado los carismas como dones que el Espíritu concede a la Iglesia, hablando en general. Si enfocamos la Iglesia en su doble dimensión, universal y local, habremos de atender también al modo en que la pluralidad de dones, ministerios y carismas que se dan en la Iglesia católica o universal, se manifiestan también en ese «reflejo» o imagen suya que es cada Iglesia local<sup>79</sup>.

La Carta de la Congregación para la doctrina de la fe *Communio notio* (1992), en su n. 15, afirma que la pluralidad y diversidad que hay en la Iglesia se refiere también «a la diversidad de ministerios, carismas formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular»<sup>80</sup>. Aplicando ese principio a los dones que reciben los fieles —sean ministros, laicos o religiosos—, cabe insistir en que la catolicidad de la Iglesia local supone la acogida y desarrollo de la multiplicidad de los ministerios y los carismas. La responsabilidad de hacer fructificar los carismas suscitados por el Espíritu y discernidos por la autoridad para la edificación del Cuerpo de Cristo, corresponde ante todo al Obispo-cabeza de la Iglesia local, como primer edificador de la unidad en la diversidad. Pero afecta a todos los fieles, sea cual fuera su condición en la Iglesia y en el mundo. De ahí que sea necesario proporcionar a los cristianos, en la catequesis, en las familias, en las escuelas, etc., un sentido de vocación a su vida, mostrarles lo irrepetible de su aportación cristiana (que incluye la humana), educarles en el amor a la libertad, propia y ajena, también en lo que respecta a los diversos caminos que existen en la Iglesia para secundar la acción del Espíritu de Cristo<sup>81</sup>.

Lo nuclear es que la espiritualidad cristiana es una, y en sus niveles más profundos se modaliza según las tres posiciones cristianas fundamentales, o por decirlo con expresión de Juan Pablo II, las tres «vocaciones paradigmáticas»<sup>82</sup>: laicos, ministros, miembros de la vida consagrada. Ahí juegan un papel fundamental los carismas<sup>83</sup>. Cada una de esas situaciones «básicas» en la Iglesia (condiciones de vida) supone

79. Cada una de las Iglesias particulares está «formada a imagen de la Iglesia Universal» (LG 23).

80. En otro lugar hemos desarrollado algunas implicaciones de este principio para la pluralidad de los carismas que contribuyen a configurar la espiritualidad sacerdotal. Cfr. R. PELLITERO, *Sacerdotes seculares, hoy. Planteamientos, reflexiones y propuestas sobre la «secularidad de los presbíteros*, Madrid 1997, pp. 98 ss.

81. En cuanto a los fieles laicos, en concreto su formación tiene objetivo fundamental el llevarles a descubrir su vocación y por tanto su misión (Cfr. *Christifideles laici*, n. 58).

82. En expresión de Juan Pablo II (vid. *Vita consecrata*, 31).

83. Vid. sobre el tema, P. RODRIGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg 1985, 237-246; *La identidad teológica del laico*, a.c.

que la espiritualidad cristiana, con todos sus matices, se vive según una modalidad diversa, que no daña la unidad, antes al contrario, la construye. Cada uno de esos modos es una *síntesis* diversa de lo cristiano que remite a las otras dos modalidades, para expresar la totalidad del Misterio de Cristo.

Hay después otro nivel, el de las «espiritualidades» concretas, que sobre la base de las tres modalidades anteriores, terminan por configurar la vocación-misión de cada cristiano. Estas «espiritualidades» suponen no una síntesis sino unos determinados *acentos* o *subrayados* de acuerdo con determinados carismas, o al menos según maneras de entender y configurar la vida espiritual, y que pueden entrar en combinación entre sí (así hablamos de «estilos de vida cristiana» según una cultura o un lugar, una época histórica o un rito determinado). De hecho las condiciones eclesiológicamente más relevantes (laicos, ministros, religiosos) no pueden existencialmente ser vividas en estado «puro» sino en combinación con carismas que dan lugar a variadas «espiritualidades», según la acción del Espíritu como vivificador del Cuerpo de Cristo<sup>84</sup>.

La Iglesia local, que está ontológicamente abierta a todos los carismas y espiritualidades, debe concebirse y edificarse existencialmente según esa apertura. No hay monopolios ni modelos exclusivos, porque el modelo es Cristo. Hay una sola misión, la de todos en la Iglesia, y una diversidad de tareas, ministerios y carismas. Supuestos los requerimientos esenciales de la vida cristiana y del ministerio sagrado, señalados por la teología y el derecho en la Iglesia, nadie puede pretender que haya un solo «estilo» de ser o de actuar como laico, como sacerdote o como miembro de la vida consagrada. Tal pretensión, aunque sólo fuera implícita, tendería a ahogar los carismas, y con ellos la acción del Espíritu Santo. Al mismo tiempo es preciso fomentar continuamente una cultura de comunión, afectiva y efectiva entre todos los cristianos, pues sólo la unidad garantiza la diversidad.

### c) *Dos tesis y un principio teológico*

Nuestra consideración sobre los carismas en el contexto de la unidad y diversidad de los dones que el Espíritu Santo concede a su Iglesia para su edificación y misión, nos ha llevado a formular dos tesis que recogemos de nuevo ahora:

*Tesis primera:* El carisma en su sentido típico (carisma libre) viene a ser la «marca», la «señal típica» o el testimonio de la unción del Es-

84. A este propósito, cfr. J.L. ILLANES, *Espiritualidad sacerdotal*, en J.L. ILLANES-M. BELDA, *Teología espiritual y sacerdocio*, México 1995, 21-113, esp. pp. 21ss.

píritu Santo en la Iglesia que posibilita la acción del Verbo encarnado en ella.

*Tesis segunda:* La profundización en la acción de Cristo y del Espíritu, traducidas económicamente en sus «modos» típicos de manifestación, ministerio y carisma, nos lleva a superar la oposición entre ambos sin eliminar su distinción, y acentuar su unidad en el proyecto salvífico de Dios.

La primera tesis nos ha conducido a subrayar la unidad entre las misiones de Cristo y del Espíritu, sin olvidar la distinción de sus modos de actuar. La segunda tesis, también sobre el transfondo trinitario, nos lleva, en cambio, directamente a distinguir los modos de acción de Cristo y el Espíritu, sin olvidar en ningún momento la unidad del proyecto salvador.

Desde esta perspectiva puede enunciarse el siguiente principio teológico: *la misión conjunta del Hijo y del Espíritu es la «eficiencia divina» que sustenta y proporciona el último sentido a la naturaleza y la misión del «sacramentum» —signo e instrumento— que es la Iglesia durante la historia, al servicio de la «res» que es Comunión de los hombres con Dios y entre sí.*

En estas coordenadas entendemos dos densas afirmaciones del Catecismo de la Iglesia Católica: «La Iglesia es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo» (n. 1118). «La misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu Santo, sino que es su sacramento» (n. 738)<sup>85</sup>.

La realidad de que la Iglesia depende de las dos misiones trinitarias (del Verbo y del Espíritu) la expresa poéticamente S. Ireneo aplicándola especialmente a la «modelación» del hombre a imagen de Dios con sus «dos manos». El Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que la Iglesia realiza gracias a la «misión conjunta» del Hijo y del Espíritu Santo<sup>86</sup>.

En su obra sobre el Espíritu Santo, Congar expresa la idea de la misión conjunta del Hijo y del Espíritu diciendo que el Espíritu Santo es el «cofundador» de la Iglesia, fundada por Cristo. En esas páginas se retracta de haberse movido en los años cincuenta en un contexto de «dualismo entre institución que viene de Cristo e intervenciones libres del Espíritu». Con todo, dice, «continúo pensando que lo que llamé, tal vez torpemente, un sector o espacio libre, es algo sumamente real». Su error, reconoce, consistió entonces en que no marcaba su-

85. «...haec [Ecclesia] sacramentum est actionis Christi in ea per Spiritus Sancti missionem operantis» (n. 1118). «Sic Ecclesiae missio illi Christi et Spiritus Sancti non additur, sed eis est sacramentum» (n. 738).

86. Cfr. CEC 689 s.



ficientemente la unidad de la acción del *Espíritu Santo* con la de *Cristo glorificado*<sup>87</sup>.

«Según San Pablo —explica el teólogo francés—, si el Señor glorificado y el Espíritu son distintos en Dios, se encuentran fundamentalmente tan unidos que los experimentamos conjuntamente y podemos tomar al uno por el otro»<sup>88</sup>. Lo importante es que «se trata siempre de hacer la obra de Cristo, de fomentar y edificar el cuerpo de Cristo»<sup>89</sup>. Por otra parte, aunque la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, «fruto de las dos “misiones”», éstas «tienen respecto del cuerpo místico, una condición diferente»: «El Señor Jesús y el Espíritu Santo son *conjuntamente* los autores del cuerpo (...) pero Cristo lo es como cabeza de este cuerpo, homogénea a sus miembros, de manera absolutamente propia y estrictamente personal» (nos es consustancial), mientras que «el Espíritu Santo es la personalidad eficiente, suprema y trascendente de la Iglesia» (no nos es consustancial)<sup>90</sup>.

La «misión conjunta del Hijo y del Espíritu» se nos revela así como *el corazón de la sacramentalidad de la Iglesia*; lo que hace posible que ella sea, a través de su estructura misma y de sus fieles, sacramento universal de salvación y sacramento de la unidad de todo el género humano.

Las reflexiones desarrolladas en esta ponencia han querido situarse en el marco del esfuerzo teológico por mostrar cómo el ser y la misión de la Iglesia no se explican sólo por los efectos de los sacramentos. Con otras palabras: gracias a la acción del Espíritu Santo —sacramental o carismática— la Iglesia es sacramento (signo e instrumento) de la unión íntima con Dios en Jesucristo y a la vez sacramento de la presencia y de la acción del mismo Espíritu vivificante.

El estudio de los carismas conduce a la reafirmación de que la unidad y la diversidad de los dones que Dios concede para la edificación de su Iglesia, tanto a nivel universal como local, son reflejo de la unidad y diversidad que eternamente existen en lo íntimo del ser divino, y que se manifiestan «ad extra» con el fin de comunicar esa intimidad a los hombres, introduciéndoles en la misma vida intratrinitaria. No otra cosa es la Iglesia, según la bella expresión de San Cipriano, «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata».

87. En efecto —como se ha puesto de manifiesto repetidamente en los debates de nuestro Simposio— la acción carismática del Espíritu no puede entenderse sino en la unidad de misión y de acción con el Verbo Encarnado, ahora glorificado. El «espacio libre» en el que actúa el Espíritu es un ámbito de actualización de la obra de Cristo.

88. Remite a I Cor 15, 45, y Jn 14, 3. 18.

89. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 216 ss.

90. Cfr. *ibid.*, p. 225.

### III. IMPLICACIONES TEOLÓGICO-PASTORALES

Como fruto de este estudio ofrecemos finalmente unas propuestas de tipo teológico-pastoral, que pensamos pueden facilitar la comprensión de los carismas, su valoración y discernimiento, y la docilidad al Espíritu Santo, como garantía de la verdadera «eficacia» de la misión.

1. *La relación entre carismas y sacramentos.* Conviene explicar los carismas no como complementos «convenientes» de los sacramentos sino como medios esenciales en la Iglesia y su misión, por los que el Espíritu Santo hace operativa la misma sacramentalidad. La celebración de los sacramentos viene precedida, acompañada y seguida de la acción carismática del Espíritu. Los carismas están al servicio de los sacramentos y viceversa. Por otra parte, cuando no se entiende esta relación entre sacramentos y carismas en la estructura y en la misión de la Iglesia, se hace muy difícil explicar la vocación y misión tanto de los religiosos como de los laicos.

2. *La coordinación pastoral de los carismas.* En el terreno pastoral, el equilibrio entre lo que parece una probada eficacia de los carismas (especialmente en el caso de los movimientos apostólicos) y la acogida de los carismas por los pastores, plantea nuevos retos, tanto para la coordinación pastoral —que debe armonizar la comunión con la diversidad—, como para la formación y atención de los cristianos que se sienten atraídos por esos movimientos o grupos. Cuando no se comprende que en la Iglesia hay una misión con diversas formas o tareas, es difícil superar la idea de que todo tiene que estar inmediatamente bajo la supervisión de las estructuras jurídicas diocesanas o parroquiales. Esto no sucede si se captan bien los términos de la cuestión, y si además se recuerda que la Iglesia es a la vez universal y local, y que a la Iglesia local pertenecen todos los que viven y trabajan apostólicamente en la Diócesis. Todos edificamos la Iglesia, cada uno desde su lugar, sin contraposiciones. Y nos necesitamos unos a otros.

3. *La acción propia de los fieles laicos.* Los laicos pueden perfectamente desempeñar tareas «intraeclesiales» (como la catequesis, la colaboración con los sacerdotes en los organismos de consejo o de gobierno, tanto en la parroquias como en los movimientos, grupos, etc.). Por hacer eso no son más ni menos laicos. Pero su misión propia es vivificar las realidades temporales, santificar el mundo desde dentro, estar en las realidades del trabajo, de la cultura y de la educación, de la familia y de los medios de comunicación. Si sólo se dedicasen a las tareas «intraeclesiales» olvidarían su propia vocación y misión y el ambiente se descristianizaría cada vez más.

4. *La formación teológica de los fieles.* Con los medios que sean necesarios y posibles en cada caso, es ésta una tarea insoslayable para evitar que la diversidad se convierta en fragmentariedad, y las dimensiones de la fe y de la vida cristiana se tornen en deformaciones (intelectualista, voluntarista, sentimentalista, etc.), o al menos reducciones y parcialidades, de perspectivas que, integradas en la razón, experiencia y tradición cristiana, enriquecen y construyen la catolicidad.

5. *La docilidad operativa al Espíritu Santo.* Ésta podría hoy apoyarse en algunos «puntos fuertes» en la vida pastoral y apostólica de la Iglesia:

a) En primer lugar, una renovada *valoración de la gracia santificante* como don propio del Espíritu Santo que se enraíza en la Eucaristía. De modo especial en el Santo Sacrificio de la Misa, «Jesús, con gesto de sacerdote eterno, atrae hacia Sí todas las cosas, para colocarlas, *divino afflante Spiritu*, con el sople del Espíritu Santo, en la presencia de Dios Padre»<sup>91</sup>.

Sería una incoherencia, por tanto, contraponer el «profetismo» (el anuncio, el apostolado, la predicación, etc.) al «sacrificio» (que es «alma» del sacerdocio); o destacar la «evangelización» hasta diferir la «sacramentalización»; o dicho en términos más amplios, la «palabra» frente al «sacramento»<sup>92</sup>. Ese modo de pensar desconocería la profunda unidad entre la misión de Cristo y la de su Espíritu, y, por tanto, la dinámica propia de la misión. Proclamación de la palabra, celebración de los sacramentos y vida de la gracia se implican y refuerzan mutuamente.

b) *Redescubrimiento de la vida «en el Espíritu»* como garantía de la misión cristiana. Se trata de un itinerario espiritual que pide el empeño del propio sujeto a la hora de configurar las virtudes como rasgos de la vida cristiana. En el horizonte de la docilidad al Espíritu, cabe insistir en la conciencia que progresivamente la Iglesia ha ido adquiriendo —movida sin duda por el mismo Espíritu Santo— acerca de la conveniencia de la dirección espiritual<sup>93</sup>.

c) *Llamamiento a la responsabilidad apostólica* de todos en la única misión de la Iglesia. Todos los cristianos, por su obediencia al Espíritu Santo, están llamados a ser testigos de la auténtica dignidad del hom-

91. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, 94.

92. A. BANDERA, *o.c.*, 323 ss.

93. «Director. —Lo necesitas. —Para entregarte, para darte..., obedeciendo. —Y Director que conozca tu apostolado, que sepa lo que Dios quiere: así secundará, con eficacia, la labor del Espíritu Santo en tu alma, sin sacarte de tu sitio..., llenándote de paz, y enseñándote el modo de que tu trabajo sea fecundo» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 62).

bre, a contribuir en la renovación de la faz de la tierra, y a colaborar con los demás hombres y mujeres en la valoración de todo lo que el progreso actual de la sociedad tiene de bueno, noble y bello<sup>94</sup>.

94. Cfr. *Dominum et vivificantem*, 60. Este llamamiento es urgente para aquellos que por su trabajo o condición existencial se encuentran en las encrucijadas de la sociedad, especialmente para los universitarios y los intelectuales. Sería lamentable descuidar el campo de las expresiones culturales en todos los niveles (filosofía y teología, historia y ciencias humanísticas, como también las ciencias experimentales y tecnológicas, y los modernos medios de comunicación), por la simple razón de que estar al día o intentar ir entre los que van a la cabeza en esos conocimientos y actividades, adquirir la indispensable capacidad crítica que esos trabajos requieren, etc., exige un particular esfuerzo y competencia. Si la sal se desvirtúa, si los cristianos —especialmente los fieles laicos— se repliegan en las tareas «intraeclesiales», o simplemente en la comodidad, ¿se podrá hablar de correspondencia a la gracia del Espíritu Santo?